

Article

« L'existence humaine comme oeuvre ouverte : sur l'anthropologie philosophique de Paul Ricoeur »

Stéphane Bastien

Horizons philosophiques, vol. 16, n° 2, 2006, p. 39-60.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/801318ar>

DOI: 10.7202/801318ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

L'existence humaine comme œuvre ouverte

Sur l'anthropologie philosophique

de Paul Ricoeur

Que l'homme puisse posséder le Je (...) [c'est] par là qu'il est une personne, et grâce à l'unité de la conscience à travers toutes les transformations qui peuvent lui advenir (...). — Emmanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*

Quel est l'arbre de confiance? Quel est à l'origine le Soi sur lequel peut être fondée une confiance universelle? — Ralph Waldo Emerson, *Self-Reliance*

L'unité de la personne n'est ni initiale ou initiante, ni terminale ou concluante. Elle procède d'une intrépide exigence d'unification, qui est le mode humain de la vie. — Francis Jacques, *Différence et subjectivité*

Reconnaissance d'un parcours

Les problèmes de la philosophie sont multiples et ne sauraient se réduire à une seule formule ou direction unique. Nous pouvons toutefois, à l'instar de Kant, ramener l'ensemble des questions philosophiques à celle de l'être humain, aux modalités de l'expérience humaine. Or, une méditation sur notre «humaine condition» est, à bien des égards, indissociable d'une interrogation sur ce que *fait* ou ce que *peut* faire l'être humain. À cette problématique pérenne, l'œuvre de Paul Ricoeur a tenté d'offrir des solutions innovatrices, sensibles au caractère variable des formes de l'existence humaine, réceptives au «monde de la vie» où toute tentative de systématisation simplificatrice se voit déjouée par les contraintes pragmatiques et existentielles du fait d'être au monde, un monde en partie déjà là, mais aussi à créer. Soulignons d'entrée de jeu que l'anthropologie philosophique de Ricoeur n'est pas concentrée dans un seul livre autour d'une définition unilatérale de l'humain, mais traverse l'ensemble de ses textes par l'entremise de ce qu'il nommait, suivant Aristote, *l'analogie de l'action*, développant une vision de l'être humain en tant qu'être agissant ou être «capable»¹, comme «*homo capabilis*».

Or, il est de circonstance de rappeler que le cheminement intellectuel de Ricœur fut influencé très tôt par la philosophie dite existentielle, à laquelle il a bien sûr beaucoup contribué, sans pour autant accepter l'étiquette d'existentialiste, à proprement parler. N'en demeure qu'il fut tour à tour lecteur attentionné de Kierkegaard et de Heidegger, ou encore de Nietzsche; traducteur de Husserl et commentateur de Jaspers². C'est également en tant que disciple et ami de Gabriel Marcel qu'il découvrira l'un des thèmes qui orientera sa quête philosophique : celui de penser un «sujet à la fois incarné et capable de mettre à distance ses désirs et ses pouvoirs³», un sujet agissant/souffrant, de même que réfléchissant. Aussi, moins convaincu par Sartre⁴, il préférera suivre les pas de Merleau-Ponty, en proposant, comme contrepartie à la *phénoménologie de la perception*, une phénoménologie de la volonté, premier jalon d'une méditation de longue durée sur l'agir humain.

En ce sens, il n'est pas surprenant de retrouver, dans le dernier ouvrage de Ricœur, un chapitre intitulé «Phénoménologie de l'homme capable⁵», où le philosophe récapitule les grandes catégories de son anthropologie : pouvoir dire, pouvoir faire, pouvoir raconter. Ce sont ces «capacités» qui révèlent, ou exemplifient, la réalité du sujet agissant/réfléchissant qu'est l'être humain et qui le rend responsable de ses actions. C'est pourquoi aux capacités d'agir, note Ricœur, il faut dès lors ajouter l'imputabilité et la faculté de se remémorer. Mais chez Ricœur, cette énumération des puissances de l'agir humain n'est que le point de départ pour une compréhension élargie de la condition humaine, condition certes caractérisée par la finitude et l'inachèvement, mais aussi fortement animée par l'ouverture et l'affirmation, voire la création.

Ainsi, dans les réflexions qui vont suivre, nous proposons une lecture de quelques aspects de l'anthropologie pragmatique de Ricœur autour du thème de l'existence humaine comme œuvre ouverte. Comme nous allons le constater, que ce soit dans le domaine de la théorie de l'action, dans celui de la narration et de l'esthétique, ou encore dans le champ de la visée éthique, l'anthropologie ricœurienne a toujours pour ambition d'éclairer le texte de l'existence humaine. Nous voulons défendre l'idée selon laquelle, et pour paraphraser un essai de Ricœur, l'action humaine est un texte en quête d'une narration⁶; mais c'est un texte interpellant la (co-)création et ouvert à l'interprétation. C'est en quoi la notion de texte peut constituer un bon point de départ — non pas absolu, mais intermédiaire (entre

l'expérience sensible et la réflexion critique) — à partir duquel nous pouvons commencer à comprendre le cœur de notre réalité commune⁷.

Le texte de l'interaction

Soulignons, pour commencer, que chez Ricœur, l'unité de sens de l'acte de compréhension n'est ni le mot pris isolément, ni la phrase comprise comme agencement de mots, mais le «texte» : ensemble complexe, inscrit dans une tradition, mais ouvert à l'interprétation. Or, selon Ricœur, il faut attribuer à tout texte une «double transcendance», c'est-à-dire deux grandes visées.

D'abord, tout texte pointe vers ou vise un *monde*, c'est-à-dire qu'il propose ou est à propos de quelque chose, et ensuite il pointe vers ou vise *autrui*, c'est-à-dire qu'il s'adresse à quelqu'un, à un lecteur. C'est ce qu'entend Ricœur lorsqu'il affirme que «la constitution du texte comme texte et du réseau de textes comme littérature autorise l'interception de cette double transcendance du discours vers un monde et vers un autrui⁸». En d'autres mots, le texte s'adresse à quelqu'un (vers autrui) à propos de quelque chose (vers un monde). Mais le texte, pour Ricœur, n'est pas uniquement une «copie» d'une réalité déjà donnée d'avance, mais peut aussi contribuer à structurer l'expérience.

À cet égard, Ricœur rappelait dans la section sur l'expérience esthétique de *La critique et la conviction*, que le processus par lequel un texte, plus spécifiquement le texte narratif, affecte la réalité du lecteur, se nomme la «reconfiguration», c'est-à-dire «la capacité pour l'œuvre de restructurer le monde du lecteur en bousculant, contestant, remodelant ses attentes⁹». Plus encore, le texte, filtré à travers l'alambic spirituel du lecteur, possède une puissance de «transfiguration» de l'expérience. La rencontre, renouvelée à chaque génération, entre le lecteur et le texte, donne à ce même texte une vie, une identité, tout en offrant au lecteur l'occasion de voir différemment son expérience, c'est-à-dire de la transfigurer (si ce n'est que sur le plan de l'imaginaire). C'est aussi en quoi, d'après Ricœur, le texte littéraire, s'il n'est pas une simple «copie», n'en demeure pas moins «*mimesis praxeos*¹⁰» : une imitation (créatrice) des actions humaines.

Nous voyons déjà que cette conception d'une double visée du texte (vers le monde et vers autrui) a pour avantage principal d'empêcher la théorie du texte et de la narration, et par analogie celle

de l'action (tel que nous allons le montrer), de s'enliser dans un idéalisme linguistique pour lequel toute référence ne serait que subjective et autoréférentielle. En d'autres mots, cette conception soutient, avec le plus strict réalisme, l'immersion du sujet (agissant) dans le monde et non celle du monde dans le sujet. C'est ce qu'il convient d'appeler l'intentionnalité du texte. Parallèlement, si Ricœur demeure attaché à la tradition phénoménologique, sa conception du texte sera tout autant marquée par la pensée de C.S. Peirce : «Selon Peirce, le rapport d'un "signe" à un "objet" est tel qu'un autre rapport, celui d'"interprétant" à "signe", peut se greffer sur le premier; l'important pour nous est que ce rapport de signe à interprétant est un rapport ouvert¹¹». En effet, d'après la sémiotique de Peirce, non seulement les mots et les symboles sont des *signes*, mais un texte dans son ensemble peut également être considéré comme *signe* requérant la présence d'un lecteur potentiel¹². C'est précisément cette dynamique entre le texte et le lecteur, et des lecteurs entre eux, qui rend possible une pluralité d'interprétations. Ce qui n'empêche pas que le «texte» contribue à «fixer» certaines significations. Tel que nous allons le montrer plus loin, c'est le pouvoir configureur/reconfigureur du récit qui lui confère une puissance pragmatique. Comme pour la métaphore, le récit possède le pouvoir de «redécrire» notre expérience par l'entremise d'une forme de distorsion du sens littéral afin de favoriser «une nouvelle pertinence sémantique¹³».

La conception du texte exposée jusqu'ici nous permet ainsi de mieux montrer en quoi cette notion est un bon paradigme pour comprendre et interpréter l'action humaine. Puisque le texte n'est jamais un système fermé, clos sur lui-même, mais une «œuvre ouverte», comme l'a montré Umberto Eco¹⁴, et qui, selon Ricœur, est orienté tantôt vers le monde, tantôt vers autrui, il est donc toujours possible pour un texte, ou bien de nous faire voir les choses différemment, ou bien de nous inviter à transformer le monde et d'affecter les événements. L'idée de «système ouvert» permet dès lors d'établir un pont entre la notion de texte et celle d'action¹⁵.

Tout comme le texte, l'action elle aussi est une œuvre ouverte à l'interprétation : «l'action humaine est une œuvre ouverte, dont la signification est "en suspens". C'est parce qu'elle "ouvre" de nouvelles références et en reçoit une pertinence nouvelle que les actes humains sont aussi en attente d'interprétations nouvelles décidant de leur signification¹⁶». Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur reprend

la même idée : « Cette parenté [entre le texte et l'action] n'est pas étonnante, dans la mesure où l'action peut être traitée comme un texte et l'interprétation par les motifs comme une lecture. Rattacher une action à un ensemble de motifs, c'est comme interpréter un texte ou une partie d'un texte en fonction de son contexte¹⁷ ». Le *contexte* est précisément le cadre dans lequel se déroule l'action et à partir duquel nous pouvons interpréter et comprendre l'action. Mais c'est aussi comme *interaction* que nos moindres gestes acquièrent de la pertinence, comme saluer quelqu'un au loin avec notre main ou, à un degré plus complexe, raconter notre dernier voyage.

Or, l'action selon Ricœur, qu'elle soit effective ou imaginaire, est toujours *interaction* (en situation ou contexte) : « l'action est interaction, et l'interaction, compétition entre projets tour à tour rivaux et convergents¹⁸ ». Soulignons que la littérature, tout comme l'art en général, n'échappe pas à cette règle de l'interaction. Et c'est également en ce sens que nous pouvons affirmer que chaque œuvre nous suggère une *vision* de l'expérience ou encore qu'elle propose un « monde possible ». Tel que l'explique Ricœur, une « œuvre ne reflète pas seulement son temps, mais elle ouvre un monde qu'elle porte en elle-même¹⁹ », et ce « qui est en effet à interpréter (...) c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter²⁰ ». Notons que les idées de « monde » et « d'habitation » renvoient à ce que Monroe Beardsley appelle « le monde de l'œuvre²¹ », ce tissu de personnages, de lieux, d'objets, etc., propre à un univers littéraire ou artistique. Qui plus est, l'œuvre d'art, dans la mesure où elle nous procure une expérience esthétique et fait appel à notre capacité d'imaginer des mondes meilleurs, peut alors servir de médium pour faire l'expérience d'un « soi plus vaste²² ».

Ainsi, par le biais de la notion de texte comme paradigme de l'action, nous commençons à comprendre en quoi l'idée de l'action humaine (en tant qu'œuvre ouverte) est non seulement un texte qui nécessite l'interprétation, mais également une œuvre qui réclame la narration.

L'activité narrative

La notion de récit est intimement liée à celle de temporalité. À l'instar de la pièce musicale, le récit requiert un laps de temps à son déploiement, mais possède également sa temporalité interne, son rythme et sa mesure propre. Comme on le sait, les notions de narration et de récit chez Ricœur ont émergé dans le cadre de ses

méditations philosophiques sur la temporalité dans *Temps et Récit*. Là, il écrit : «le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur le mode narratif²³». Or, à la fin de *Temps et Récit*, ce «temps humain» évoluera vers une discussion sur l'identité²⁴. C'est cette thèse qui permettra à Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, de montrer en quoi l'identité est aussi de nature narrative en ce qu'elle doit être racontée et interprétée afin de s'actualiser.

Historiquement, le problème de l'identité soulève la difficulté d'expliquer la «permanence» du sujet dans le temps en dépit du fait que nous soyons soumis aux changements et à la diversité des perspectives. La tradition oppose donc deux grandes conceptions : celle d'un sujet déjà donné et unifié (Descartes, Kant) et celle d'un sujet éclaté et fragmenté (Hume, Nietzsche). Pour sa part, William James ne retenait pas son ardeur lorsqu'il affirmait enseigner à ses étudiants le caractère illusoire du «Je», tout en développant une vision complexe de l'unité hétérogène de la conscience²⁵. Parmi les philosophies les plus anciennes, nous retrouvons dans le bouddhisme originel la reconnaissance expresse du non-ego (*anatma*) ou plus précisément de la non-substantialité de l'ego²⁶. Pour les partisans du sujet fragmenté, nous ne serions enfin qu'un amas de sensations disparates, et toute tentative de percer le cœur de notre identité, d'atteindre le Cogito pur, le noyau stable ou le moi profond, serait vouée à l'échec. Échec, aboutissant au nihilisme, que Ricœur rejettera en démontrant que la dissolution angoissante du sujet ne se pose que du point de vue d'un sujet exalté, pensé sur le plan de la «mêmeté», à quoi il opposera l'identité comme «ipséité». Par conséquent, pour Ricœur, l'abolition de cette mêmeté ne marquera pas la fin du sujet, mais le point de départ d'une manière différente de penser son unité ou sa continuité dans et avec le temps.

Selon la perspective ricœurienne, c'est précisément le récit qui nous indique le chemin. Tel que l'affirme Alasdair MacIntyre, proche de Ricœur à cet égard : «dans ses actions et ses pratiques, ainsi que dans ses fictions, l'homme est par essence un animal conteur d'histoires²⁷». Pour Ricœur, l'être humain est cet être agissant qui, par l'entremise de la narration, participe à l'élaboration de son histoire et se *fait* en se racontant : «l'action est cet aspect du faire humain qui appelle récit. À son tour, c'est la fonction du récit de déterminer le "qui de l'action"²⁸». La notion d'*identité narrative* cherche à remédier à cette problématique qui émerge directement de la difficulté de concevoir un sujet fluide et ouvert, sans être éclaté et fragmenté.

Aussi, en plus de fournir une voie d'accès afin de comprendre la notion d'identité, lorsque nous prenons la narration au sérieux, nous assistons parallèlement à un élargissement du champ pratique, élargissement qui permettra un passage du descriptif au prescriptif : «Autrement dit, la théorie narrative ne fait véritablement médiation entre la description et la prescription que si l'élargissement du champ pratique et l'anticipation de considérations éthiques sont impliqués dans la structure même de l'acte de raconter²⁹». Ainsi, la transition entre la description des faits (ce qui est) et les prescriptions de la morale (ce qui devrait être) peut s'opérer par l'entremise de l'activité narrative, mais seulement si nous reconnaissons que tout récit implique des jugements de valeur.

Néanmoins, ne devons-nous pas tracer une ligne entre l'expérience proprement esthétique de la narration et l'action effective morale? «Ce serait se méprendre sur l'esthétique elle-même», explique Ricœur : «(...) Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal³⁰». Il suffit de rappeler que plusieurs récits sont des explorations dans l'univers imaginaire de la fragmentation et de l'unité, voire du bien et du mal, ou encore de l'esclavage et de la liberté. Pour Ricœur, il «n'est de récit éthiquement neutre» : «La littérature est un vaste laboratoire où sont essayés des estimations, des évaluations, des jugements d'approbation et de condamnation par quoi la narrativité sert de propédeutique à l'éthique³¹». Soulignons, ici, le mot propédeutique. Les récits, qu'ils soient sous la forme de mythes, de contes ou de romans, nous présentent des actions, des situations problématiques, des cas limites, bref des expériences qui possèdent un potentiel éthique. À cet égard, l'esthétique est une préparation à la vie bonne. L'expérience à laquelle nous convie alors le récit littéraire, voire peut-être même toute œuvre artistique, est celle d'une continuité entre les éléments proprement descriptifs de notre vie et ceux qui sont susceptibles d'évaluations, comme dans l'action proprement morale. C'est donc à la notion d'action qu'il faut maintenant s'attarder.

La poétique de l'action

Le récit, comme texte, offre ainsi un paradigme pour comprendre l'action humaine. Dans cette mesure, la poétique? comme champ d'investigation des procédés littéraires depuis Aristote?, est un lieu privilégié pour comprendre la notion de sujet. Elle nous procure alors une manière de relier identité et action. Puisque l'action dans le récit

est faite par un personnage (ou une entité quelconque qui prend ce rôle), il faut donc voir de plus près en quoi consiste l'idée de personnage si nous voulons que la notion de récit puisse être fructueuse pour notre compréhension de l'action humaine.

Du point de vue de la théorie narrative, déclare Ricœur, est «personnage celui *qui* fait l'action dans le récit³²». À bien des égards, il n'y a pas de distinction radicale entre le personnage d'une histoire et ses actions. Nous connaissons le personnage et nous sympathisons avec lui ou elle, dans la mesure où nous comprenons ses actes, ses intentions et ses valeurs, ainsi que leurs impacts sur d'autres personnages ou sur le cours des événements dans le récit. Le personnage d'Achille dans l'*Illiade*, pour reprendre un exemple classique, ne se distingue pas des actions qu'il doit accomplir. Sa vertu, ou plutôt son excellence (*arété*), réside précisément dans son habileté à exécuter les actes et les tâches qui lui sont assignés en tant que personnage central du récit : «La personne, comprise comme personnage de récit, n'est pas une entité distincte de ses "expériences". Bien au contraire : elle partage le régime de l'identité dynamique propre à l'histoire racontée. (...) C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage³³». En ce sens, le personnage du récit *est* ce qu'il fait.

Au risque de nourrir un cliché, ajoutons encore que ce qui importe dans le récit, c'est précisément la «morale» de l'histoire. Tel que nous l'avons mentionné, tout récit met en scène des personnages, non pas nécessairement des individus réels, mais des êtres capables de jugement de valeur et capables d'initier des actions, elles-mêmes suscitées par des «intentions» et dominées par des «motivations». Ricœur cite à cet égard la *Poétique* d'Aristote : «Le plus important de ces éléments (de la tragédie) est l'agencement des faits en système. En effet, la tragédie est représentation (*mimêsis*) non des hommes, mais d'action, de vie (*bion*) et de bonheur (...), et le but visé (*télos*) est une action³⁴». Ce qui peut s'appliquer à la tragédie peut également s'appliquer au récit en général : il s'agit de représentations d'actions, de modèles de vie et de recherches du bonheur. Les catégories qui illuminent le sens d'un récit, éclairent aussi superbement l'action humaine. La forme la plus générale de l'action sensée est ainsi la narration.

Mais est-ce dire que notre sens d'identité repose entièrement sur l'histoire à laquelle nous participons ou que nous racontons? Ce serait se méprendre sur la portée du rapprochement entre narration et action que propose Ricœur.

Pour nous qui ne sommes pas des personnages dans une histoire, mais des êtres capables de (nous) raconter des histoires ou notre histoire, les expériences accumulées du passé ne nous définissent pas entièrement. Pourtant, insiste Ricœur, c'est la force de la littérature que de nous présenter des exemples, disons des modèles, à partir desquels nous pouvons interpréter notre vie, malgré son inachèvement inévitable. L'identité est un jeu dialectique entre la mêmeté du «caractère» et l'ipséité, où liberté et (maintien de) soi interagissent. En ce sens, la vie quotidienne nous oblige à constamment harmoniser les forces passives et les forces actives qui forment ensemble notre identité. Notre propre existence, comme celle des autres que nous côtoyons quotidiennement, devient compréhensible pour nous et pour les autres, dans la mesure où nous comprenons la trame narrative qui structure et configure notre/leur expérience. Néanmoins, la dimension proprement tragique de la vie, réside dans ce que nous ne connaissons jamais la «fin» de notre histoire. Nous ne pouvons donc pas nous évaluer de l'extérieur, contemplant notre vie comme un roman achevé. Mais, tout compte fait, n'est-ce pas encore dire que notre existence n'est pas un système clos, mais une œuvre ouverte?

Comme nous l'avons expliqué, l'*identité narrative* est la réponse que propose Ricœur à la dichotomie entre un ego/sujet stable, immédiatement intuitionné, et un ego/sujet fragmenté, disparate, sans prise sur lui-même et sur le monde. En un sens, nous pourrions dire que Ricœur prend le parti de l'ego fragmenté comme point de départ pour ensuite lui opposer le «soi», médiatisé par des symboles (culturels), que l'on édifie par l'entremise de la narration et de l'interprétation. Il s'agit, non plus de rechercher l'unique caractère qu'est le «moi», mais de créer, ou comme il le précisera de co-crée, la *continuité* qu'est notre identité. C'est, en d'autres mots, rechercher «l'unité de notre vie», pour reprendre Aristote, ou construire une «synthèse de l'hétérogène», pour reprendre Kant. Mais cette unité de la personne, puisqu'elle n'est pas donnée, mais à (co-)créer, ne pose-t-elle pas dès lors un problème à la notion d'agent moral? En d'autres mots, comment attribuer la responsabilité à un être qui, de par sa nature existentielle temporelle et précaire, n'a pas de réalité stable?

Du point de vue de l'éthique et de la morale, tout le problème gravite autour de l'agent de l'action. C'est la difficulté de l'*ascription* et de l'*imputation* d'une action à un individu : «Le problème moral (...) se greffe sur la reconnaissance de cette dissymétrie essentielle entre

celui qui fait et celui qui subit³⁵». Or, c'est bien cette dissymétrie entre l'intention, l'action et ses effets qu'il faut surmonter dans la sphère des interactions éthiques. Nous sommes des êtres dans le monde et notre existence est intimement liée à l'existence d'autres individus qui ont la même potentialité de se dire et raconter. Comme nous l'avons signalé ci-haut, pour Ricœur, que ce soit de la perspective du récit ou celle de l'action effective, la narration est toujours interprétation et construction de sens au sein de l'*interaction*. Ainsi, dans la mesure où l'action est toujours l'action de quelqu'un, il y a corrélation nécessaire entre l'acte et l'agent : «Raconter, c'est dire qui a fait quoi, pourquoi et comment, en étalant dans le temps la connexion entre ces points de vue³⁶». En d'autres mots, raconter c'est expliciter les «intentions» et les «motivations» qui ont incité une personne à agir, à initier une séquence d'actions. Voilà pourquoi le passage du descriptif au normatif, même sur le plan de l'action effective, doit être médiatisé par la narration, car elle seule est susceptible de relier l'agent et l'action.

Pourtant, la chaîne qui relie l'agent à l'action et aux conséquences n'implique pas une série causale sans liberté de choix et de décision. C'est dans cette mesure que nous devons ajouter à l'ensemble de nos pouvoirs humains, la capacité d'*initiative*, «c'est-à-dire le pouvoir de commencer une série d'événements, sans que ce commencement constitue un commencement absolu³⁷». Cette notion, en apparence simple, a pourtant comme correspondance théorique la troisième antinomie kantienne, selon laquelle la série des «causes et effets» ne peut être infinie quoique nous n'ayons jamais accès à une Cause première³⁸. Si cette antinomie semble insurmontable d'un point de vue cosmologique, elle demeure inadmissible sur le plan de l'action humaine. En effet, il faut reconnaître à l'homme agissant, tout comme au personnage du récit, la capacité d'entreprendre une action ou une activité : «l'initiative, c'est le présent, vif, actif, opérant, répliquant au présent regardé, considéré, contemplé, réfléchi³⁹». Le «présent vif», en ce sens, est le lieu de la liberté humaine, générant justement une interruption dans l'enchaînement des événements, engendrant (ou «initiant») ainsi, par un acte de volonté, un nouveau point de départ... Bref, l'*initiative* est un principe régulateur qui fait coïncider l'agent (l'initiateur) et l'action (événement initié).

Remarquons encore que c'est bien parce qu'une personne peut s'engager dans une voie, choisir une direction, prendre part à un débat, etc. qu'elle est en même temps responsable et imputable. La connexion entre l'agent et l'action vient précisément de ce que nous

octroyons à telle personne le pouvoir initiateur de l'événement. Cependant, une fois réalisée, l'action se détache partiellement de l'agent et acquiert une existence presque autonome. Tout comme l'œuvre d'art, elle possède un «surplus» de sens, indépendant des intentions originales de l'auteur. Et tout comme l'œuvre d'art, elle réclame analyse et interprétation. Que ce soit les codes conventionnels d'une culture particulière ou les règles et les principes d'une éthique et d'une morale postconventionnelles, l'action n'échappe ni à l'appréciation esthétique, ni à l'évaluation éthique et morale.

La question de la vie bonne

Mais ces considérations sur la nature narrative/esthétique de notre expérience et de notre sens d'identité, suffisent-elles afin de bien vivre? Nous avons dit, avec Ricœur, que la littérature était un laboratoire pour l'éthique et que l'esthétique est une propédeutique à la vie bonne. Mais n'est-ce pas, du même coup, reconnaître que la dimension esthétique de l'expérience, aussi primordiale soit-elle pour l'épanouissement personnel et collectif, nécessite de penser conjointement l'expérience éthique? Puisqu'il s'agit de mettre en relief les capacités humaines et non d'engager un débat sur les fondements de la morale, nous nous contenterons, ici, de résumer les grandes lignes de la conception ricœurienne de l'éthique et de la morale.

Rappelons que l'injonction éthique, celle qui nous invite à agir conformément à des règles potentiellement universalisables ou du moins selon une certaine conception du bien et du mal, ne saurait se fonder entièrement sur le caractère ou le tempérament d'une personne. Les valeurs éthiques sont, à quelque degré que ce soit, trans-individuelles et trans-personnelles. Ce qui n'empêche pas, comme le faisait remarquer entre autres John Dewey, qu'une personne puisse les vivre et les ressentir comme étant personnelles ou intrinsèques à son existence⁴⁰. Il n'en demeure pas moins que, pour paraphraser Charles Taylor, la vie éthique exige que nous puissions formuler des idéaux qui, en principe, impliquent une manière de vivre que l'on considère comme étant qualitativement supérieure à d'autres modes de vie possibles⁴¹.

Nous retrouvons certaines de ces règles éthiques à la base du langage et de la communication. Par exemple, le fait de promettre, de «donner sa parole», éveille au sein même de l'interaction entre les personnes concernées tout un ensemble de vertus et de valeurs, dont la fidélité, le maintien de soi, la sincérité ou encore la vérité. Certes,

nous pouvons tenter d'argumenter que l'aptitude à «tenir sa parole» est une question de caractère ou de tempérament puisque certaines personnes semblent incapables, malgré elles, de maintenir leur promesse. Mais il n'en demeure pas moins que, du point de vue des interactions interpersonnelles, nous n'acceptons pas que le tempérament soit une excuse ou une justification valable de l'incapacité à tenir notre parole. Comme le montrait déjà J.L. Austin, les actes de langage dit *illocutoires*, comme promettre, possèdent cette caractéristique selon laquelle si nous enfreignons la règle d'usage, nous enfreignons simultanément le sens même de la parole; nous discréditons alors le langage lui-même⁴². Ricœur récupère cette idée lorsqu'il remarque : «Tous les actes de langage, considérés du point de vue de leur force illocutionnaire, engagent leur locuteur, par une clause tacite de sincérité en vertu de laquelle je signifie effectivement ce que je dis⁴³». Ces actes de langage ont une puissance pragmatique immédiate en ce que *dire*, c'est déjà faire l'action, s'engager sur cette voie. Celle-ci implique la règle de la «fidélité, selon laquelle on doit tenir ses promesses⁴⁴». Dire «je promets», c'est promettre, c'est se commettre⁴⁵.

Ainsi, pour Ricœur, à la structure proprement langagière de l'expérience humaine, s'ajoute nécessairement celle de la visée éthique. Mais pour lui, cet ajout n'implique aucune rupture méthodologique. Il faut abandonner la dichotomie entre *être* et *devoir-être* au profit d'une continuité où la narration fait le pont entre la description et la prescription. L'agir, au sens plein du terme, n'est pas seulement l'événement, mais la coordination de désirs, d'intentions et de pratiques à travers un ensemble de règles et de modèles. Ces «modèles-pour-agir» sont autant de guides qui règlent les pratiques dites *exemplaires*. C'est pourquoi, selon Ricœur, préalablement à la normativité de la morale, nous devons d'abord reconnaître la primauté téléologique de la visée éthique. Toute action vise une fin, un but. Nous considérons cette action comme étant bien accomplie, non seulement lorsque nous avons atteint ce but, mais lorsque nous sommes capables de fournir des raisons sur la valeur ou l'importance de ce but, et aussi lorsque le moyen qui mène à la fin désirée, n'enfreint pas l'idéal visé. Le schéma éthique proposé par Ricœur met donc en valeur cette structure prénormative de l'expérience humaine. Dans *Soi-même comme un autre*, il résume sa vision éthique en trois étapes, allant de la visée de la vie bonne à la sagesse pratique :

La primauté de l'éthique sur la morale.

La nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la morale.

La légitimité d'un recours de la norme à la visée éthique lorsque la norme conduit à des impasses pratiques.

En ce sens, la visée de la vie bonne demeure la base de la vie éthique. Toutefois, la dimension normative constitue un passage nécessaire par lequel l'individu ou une société se voit confronté à l'*exigence d'universalité*⁴⁶. Pourtant, cette phase, si cruciale dans le développement de la conscience morale, n'en demeure pas moins qu'un passage : «(...) selon l'hypothèse de travail proposée, la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique, et l'éthique en ce sens envelopperait la morale⁴⁷». Dans sa forme postnormative, la morale doit alors retourner dans le «monde de la vie» où elle perd de sa force «universelle», pour retrouver une «sagesse pratique», inscrite dans des situations concrètes, existentielles et culturelles.

Corrélativement, du point de vue de la question du soi, la visée éthique récupère des limbes judiciaires l'idée d'*estime de soi*, tout en retenant, comme avec la morale en général, l'importance de la notion de *respect de soi* :

L'estime de soi (éthique) est plus fondamentale que le respect de soi (morale).

Le respect de soi est l'aspect que revêt l'estime de soi sous le régime de la norme.

La rigidité de la norme engendre des situations où l'estime de soi n'apparaît pas seulement comme la source, mais comme recours du respect.

Encore ici, l'approche proposée insiste sur l'éthique comme raisonnement pratique appliqué à l'action humaine. Elle reconnaît la primauté de l'estime de soi et du désir de la vie bonne sur le respect de soi et les requêtes de la justice. Mais parallèlement, puisque la visée éthique conduit à une sagesse pratique, elle englobe nécessairement l'aspect normatif de la morale. Loin de nier la dimension sociale et intersubjective, la visée éthique est un appel à maintenir et soutenir les institutions où elle peut s'actualiser pleinement : «Appelons "visée éthique" la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes⁴⁸». C'est parce que nous sommes des êtres-en-situation que la prétention à l'universalité des normes morales ne demeure tout compte fait qu'une prétention, une direction,

mais jamais un fait accompli, elle-même inscrite dans la composition de la visée éthique. C'est donc dire que le caractère tragique de l'existence maintient sa domination sur la réalité humaine.

Ainsi, de la visée éthique avec et pour autrui, à la visée éthique dans des institutions justes, il faut donc enfin revenir à l'expérience ordinaire où l'on rencontre les tragédies quotidiennes : «Une morale de l'obligation (...) engendre des situations conflictuelles où la sagesse pratique n'a d'autres ressources (...) que de recourir (...) à l'intuition initiale de l'éthique, à savoir la vision ou la visée de la "vie bonne" avec et pour les autres dans des institutions justes⁴⁹». C'est parce que la recherche d'une société juste outrepassse le cadre du formalisme des impératifs, que la visée éthique dans des institutions justes doit se transformer en une sagesse tragique. L'éthique procédurale de l'argumentation ou de la discussion se voit ainsi limitée par ses propres requêtes pragmatiques : «Ce que je critique dans l'éthique de l'argumentation, ce n'est pas l'invitation à rechercher en toutes circonstances et en toutes discussions le meilleur argument, mais la reconstruction sous ce titre d'une stratégie d'*épuraton*, reprise de Kant, qui rend impensable la médiation contextuelle sans laquelle l'éthique de la communication reste sans prise réelle sur la réalité⁵⁰». Tandis que les protagonistes de l'éthique du discours postulent une universalité par-delà les cultures particulières, se déchargeant ainsi de la lourde tâche de comprendre l'autre dans son intégralité, en revanche pour l'herméneutique (existentielle), le travail reste à faire : «nous ne ferons valoir notre prétention à l'universalité que si nous admettons que d'autres universaux en puissance sont aussi enfouis dans des cultures tenues pour exotiques⁵¹». La tâche d'une éthique, selon l'approche herméneutique, est alors de dégager les couches de sens à travers lesquelles les diverses cultures s'expriment et se comprennent. Ce n'est que dans cette rencontre de l'autre, et par le long détour du dialogue et du partage, que nous pouvons espérer déterrer les valeurs susceptibles d'être appliquées universellement.

Soulignons encore, suivant ce que nous avons expliqué plus tôt de la nature interactive/narrative de l'identité humaine, que ce travail éthique ne saurait se pratiquer indépendamment de ce que G.H. Mead appelait la capacité à prendre «l'attitude d'autrui⁵²». Or, n'est-ce pas aussi le propre du «jugement esthétique», comme l'affirmait Kant, de «penser en se mettant à la place de tout autre⁵³»? En effet, et pour reprendre Kant autrement, dans l'*appréciation* esthétique, et par la mise en récit d'une vie, nous sommes amenés à voir l'*autre* comme

un autre «soi-même». Ainsi, dans la perspective ricœurienne, nous pouvons dire que les «autres» sont autant de «soi» (actuel ou en potentiel) avec lesquels je m'engage et partage certains fragments de mon «plan de vie». La vie bonne se construit non pas de manière isolée, mais avec et pour autrui... Et à l'art de vivre que représente l'identité narrative chez l'individu, se superpose l'art de (bien) *vivre ensemble*.

Éthique donc de la *confiance* : confiance en soi et confiance en l'autre. Le «soi», suggérait déjà R.W. Emerson dans son essai *Self-Reliance* (La confiance en soi), n'est pas un objet, une substance, mais un acte de «confiance⁵⁴». L'estime de soi présuppose la confiance en soi, la confiance en notre jugement, nos évaluations, mais aussi confiance en l'autre, en sa parole et ses évaluations. Formule de réciprocité, d'ouverture et d'acceptation : «l'estime de l'autre comme un soi-même et l'estime de soi-même comme un autre⁵⁵». Cette confiance ne s'oppose pourtant pas au doute, voire au soupçon, mais à l'intolérance engendrée par la méfiance. C'est sur cette base de réciprocité, de sollicitude et de confiance, que la morale vient se greffer lorsque, justement, apparaissent des actes de violence qui transgressent les requêtes de la visée de la vie bonne⁵⁶.

Pourtant, le «tragique de l'action» montre combien l'être humain est constamment impliqué dans des situations qu'il n'a ni choisies ni envisagées consciemment. C'est précisément pourquoi, à l'agir et la narration de soi, il faut toujours réhabiliter le pôle du pâtir et de l'inénarrable : «C'est pourquoi il n'est plus possible de parler simplement de l'homme agissant sans désigner d'un même souffle l'homme souffrant⁵⁷». La souffrance, la faiblesse et l'impuissance d'agir, on le sait trop bien, sont autant de dimensions de l'expérience effective, que la puissance de faire récit, de tenir sa parole et du maintien de soi ou de l'intégrité personnelle. La souffrance (celle de l'autre comme la mienne) est le défi lancé par la vie à notre sens d'identité et notre sens de responsabilité.

Vers une ontologie de l'agir humain

Il y a quelque chose de pertinent, remarquait déjà Jean Wahl, dans la critique articulée par certains penseurs de la tradition dite analytique (dont R. Carnap), voulant que les métaphysiciens ne soient que des poètes dissimulés derrière des concepts abstraits : «Quel est alors le rôle du métaphysicien? Carnap lui laisse une place, mais comme poète⁵⁸». C'est que le métaphysicien, en pratiquant son

ontologie, croit parcourir un chemin où peuvent être jugées la vérité et la fausseté, alors qu'il n'a fait «qu'exprimer quelque chose, comme un artiste⁵⁹». Pourtant, loin d'être problématiques en elles-mêmes, de telles critiques mettent en relief l'idée selon laquelle les visions ontologico-métaphysiques émergent de l'expérience esthétique et des requêtes de la vie pratique. Pour paraphraser Dewey, la métaphysique n'est autre que l'étude des traits génériques de l'existence. Dans une perspective similaire, l'ontologie depuis Heidegger et les existentialistes se transformera en une réflexion fondamentale sur l'existence humaine.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre Ricœur, lorsqu'il propose, à la fin de *Soi-même comme un autre*, une ontologie qui se donne comme objectif de mettre en lumière les éléments de sa conception du soi et des capacités humaines. Sa thèse repose sur sa vision de l'humain comme être agissant et pâtissant, et une certaine tradition de l'ontologie qui comprend l'Être comme jeu entre l'actif et le passif (Aristote). Ainsi, à partir d'une réflexion sur l'action comme point de contact entre l'acte de parole, l'acte de narration et l'acte éthico-moral, se dessine «une ontologie de l'agir humain, sous-jacente à ces divers niveaux, et permettant seule de parler de l'être humain comme être agissant et, devrais-je ajouter, souffrant⁶⁰». L'ontologie a, à cet égard, une tâche décidément pragmatique qui consiste à mettre en évidence les présupposés qui gouvernent l'agir humain.

Or, comme nous pouvons le constater, il s'agit moins d'une déduction à partir de postulats «substantialistes» que d'une reconnaissance de soi-même comme d'un autre et de l'autre comme soi. C'est ce que Ricœur nomme l'*attestation* : «L'attestation peut se définir comme l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant⁶¹». Assurance qui s'étend d'emblée à tous les hommes comme être agissant et souffrant. En d'autres mots, c'est parce que je peux me concevoir moi-même comme un être ayant la possibilité d'agir, de prendre une initiative et peut-être même d'affecter mon environnement, mais aussi susceptible d'être affecté et de pâtir, que je peux reconnaître en l'autre une finalité. Car l'autre aussi est un être soumis à l'agir et au pâtir. Ainsi, la valeur «transcendante» (au sens d'une «fin en soi») de la personne repose sur les conditions pragmatiques d'une philosophie de l'action, dans la mesure où je ne perçois pas autrui comme sujet *abstrait*, mais comme sujet *agissant*.

C'est ici que nous devons distinguer l'approche de Ricœur de celle, par exemple, de Heidegger. En effet, pour Ricœur, contraire-

ment à Heidegger, ce n'est pas l'être comme «dévoilement de vérité» qui doit prédominer, mais «parmi les acceptions de l'étant en tant qu'étant, celle que désigne le couple *energeia-dunamis*», «*fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur lequel se détache l'agir humain*⁶²». Plus proche d'Aristote, mais aussi de Spinoza, Ricœur récupère cette idée d'une nature agissante/puissante d'où émerge l'expérience humaine⁶³. Comment, dès lors, doit-on comprendre cette expérience humaine dans la perspective de l'ontologie ricœurienne?

Sur le plan ontologique, l'identité comme *ipséité* doit être comprise comme *acte* et non pas comme substance qui serait identique à elle-même, tel que nous l'avons montré par le biais du récit, mais aussi de l'éthique. En ce sens, les catégories aristotéliennes et spinozistes de l'*agir* et du *pâtir* constituent le mode d'être pour comprendre l'identité. Mais puisque «soi» est «autre» et qu'«autrui» est aussi un «soi», alors c'est dans cette tension d'une expérience de l'*altérité* que nous sommes en mesure de saisir l'*être* de l'humain.

L'ontologie ricœurienne peut donc se diviser en trois pôles d'*altérité* : «vers la *chair* (...); vers l'*étranger* (...); enfin vers cet autre que figure le *for intérieur*⁶⁴». Nous pouvons parler d'*altérité* dans ces trois cas, en ce qu'aucun mode n'est à proprement parler le «moi». Ainsi, Ricœur repousse les frontières de l'*altérité* par-delà la thématique de l'*autre* (Lévinas), en appliquant cette catégorie, certes à l'*autre* (l'*étranger*), mais aussi au corps (*chair*) et à la conscience (morale) : «l'*altérité* ne s'ajoute pas du dehors à l'*ipséité*», mais participe intégralement «à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'*ipséité*⁶⁵». Ces trois pôles sont du même coup trois voies d'exploration ontologique. Mais, tel que le précise Olivier Mongin, ce sont également des expériences de la passivité⁶⁶. Ce sont des zones du *pâtir*, tout autant que de l'*agir*.

Au demeurant, nos réflexions sur l'action sensée, l'unité (narrative) d'une vie et sur la visée de la vie bonne, se dévoilent comme des variations sur le thème spinoziste du «*conatus*, en tant qu'effort de persévérer dans l'être»⁶⁷. À l'encontre d'une ontologie de la néantisation à la manière de Sartre, Ricœur, suivant en cela Jean Nabert⁶⁸, défendra plutôt une ontologie de «l'affirmation originaire⁶⁹», voyant depuis longtemps dans le langage sartrien (de l'arrachement, du désengluement, etc.), seulement une philosophie de la «transition⁷⁰». Tout comme le dépouillement peut être nécessaire au soi afin qu'il puisse reprendre contact avec sa puissance originaire

d'agir, de même le travail de néantisation est le détour afin de recouvrer une affirmation de l'existence.

Remarques finales : retour sur notre itinéraire

La question du statut et du sens de l'existence humaine est sans conteste l'une des interrogations les plus fondamentales de la philosophie, si ce n'est que parce qu'elle nous concerne directement, en tant qu'être humain. À cette problématique universelle, la philosophie de Ricœur, suivant en cela la tradition existentielle, insiste sur la réalité humaine comme ouverture : à soi, à l'autre, à l'être. Nos réflexions ont voulu présenter quelques composantes essentielles de l'anthropologie ricœurienne en soulignant les dimensions pratiques, esthétiques/narratives, éthiques/morales et ontologiques.

Nous avons conclu que, dans son centre, le «soi» ou le «sujet» est «puissance d'agir», c'est-à-dire d'interagir, de faire, de parler, de raconter, d'interpréter, de créer, etc. Toutefois, puissance d'agir n'est pas synonyme de réussite, puisque l'activité est parfois, même souvent, neutralisée par la passivité, l'inaction, voire la tragédie. Mais ajoutons que cette passivité peut se transformer en *réceptivité*, en puissance d'accueil et d'acceptation (de l'autre, de soi, du réel) qui, pour atténuer les excès d'une politique moderne du *self-made-man*, nous inviterait à une sagesse du *non-faire*; non en opposition à l'agir, mais comme condition préalable de l'action juste et éclairée, et (potentiellement) de la création de soi, d'un *soi authentique*.

Enfin, la métaphore de la vie comme œuvre (d'art) est certes séduisante. Mais elle peut être trompeuse, si nous entendons par là une existence grandiose, dont nous pourrions nous enorgueillir. Tâche non seulement difficile, mais qui risque de sombrer dans le simple égotisme. Pourtant, elle est une image féconde si, en reconnaissant la complexité et la finitude humaine, nous y voyons, à l'encontre d'un dilettantisme facile, une voie pour faire l'expérience personnelle de ce qui est plus grand que nous, de briser l'isolement du «moi», de sentir une appartenance à un «tout plus vaste». Tout au long de notre parcours, nous avons soutenu que l'existence humaine est une «œuvre ouverte», œuvre à faire et à transiger, à travers laquelle le sujet agissant/réfléchissant interprète et raconte son expérience (personnelle et collective), et par conséquent en assume davantage la responsabilité.

Stéphane Bastien
Université d'Ottawa

1. Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, Seuil, 1995, p. 110. Notons que le problème de l'agir et de l'action a toujours figuré au centre des préoccupations philosophiques de Ricœur, comme en témoignent par exemple *Le volontaire et l'involontaire* (1949) et plusieurs articles recueillis dans *Histoire et Vérité* (1955). Et tandis que certains textes de Ricœur offrent davantage de substance quant à des questions précises – comme *Temps et Récit* (1983-1985), pour le problème du rapport entre temporalité et narration, ou encore, *Le Conflit des interprétations* (1969), concernant le statut de l'herméneutique comme méthode –, c'est en tant que philosophe questionnant la dimension pratique, voire pragmatique, de l'existence humaine que l'action sera abordée ultérieurement dans *Du texte à l'action* (1986) et *Soi-même comme un autre* (1990).
2. Par exemple, sur Kierkegaard, voir : Paul Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992; sur Jaspers, voir : Paul Ricœur et Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 2000.
3. Paul Ricœur, *Réflexion faite*, p. 24.
4. Paul Ricœur écrit : « (...) l' *tre et le Néant* de Sartre ne suscita en moi qu'une admiration lointaine, mais aucune conviction. Un disciple de Gabriel Marcel pouvait-il assigner la dimension d'être à la chose inerte et ne réserver que le néant au sujet vibrant d'affirmations en tous ordres? », *Ibid.*, p. 23.
5. Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 137-162.
6. Paul Ricœur, «Life : a Story in Search of a Narrator», *A Ricœur Reader. Reflection and Imagination*, Edited by M.J. Valdès, Toronto University Press, p. 425-437.
7. *Nota* : cet article reprend certaines idées clés élaborées dans le cadre de notre thèse de doctorat (Stéphane Bastien, *De l'expérience esthétique à la visée éthique : variations sur l'identité, l'art et la vie bonne. Ricœur, Dewey, Emerson*, Thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 2005). Nous tenons donc à remercier, une fois de plus, notre directeur de thèse, M. Vance Mendenhall, pour ses conseils, suggestions et son encouragement.
8. Paul Ricœur, *Du texte à l'action : essais d'herméneutique II*, Paris, Points, Seuil, 1998, p. 163.
9. Paul Ricœur, *La critique et la conviction* (entretien avec F. Azouzi et M. Launay), Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 260.
10. Paul Ricœur, «Life : A Story in Search of a Narrator», p. 432-433. C'est en ce sens, selon Aristote, que la tragédie «imite», mais de manière amplifiée et créatrice, les actions des hommes. D'où la traduction originale que propose Ricœur de l'acte mimétique (Cf. *Poétique* d'Aristote) dans *Temps et Récit* comme «imitation créatrice» (Cf. Paul Ricœur, *Temps et Récit*, 3 tomes, Paris, Point Essais, Seuil, 1983-1985).
11. Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 176.
12. Effectivement, Peirce écrivait déjà : «Tous les mots, phrases, livres et autres signes conventionnels sont des symboles» (C.S. Peirce, *Écrits sur le signe*, traduit par G. Deledalle, Paris, Seuil, 1978, p. 161).
13. Ricœur, *Réflexion faite*, p. 46-47.
14. Cf. Umberto Eco, *L'œuvre ouverte*, traduit par C. Roux de Bézieux et A. Boucourechliev, Paris, Points, Seuil, 1979. Notons que, plus précisément, Eco fait ici référence à l'œuvre esthétique : «L'ouverture est la condition même de la jouissance esthétique» (*ibid.*, p.59). Et il rappelle, via John Dewey, que «le propre de l'art serait (...) d'accentuer "cette faculté (...) d'appartenir à un tout plus grand"» (Eco, *L'œuvre ouverte*, p. 45).

15. Cornélius Van Peursen, dans son texte «L'«Existence» fait-elle sens?» (pour le recueil *Sens et existence : hommage à Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1975), rappelle que le «système ouvert maintient sa structure par le moyen de ses échanges avec l'environnement» (p. 99). En ce sens, nous pouvons ajouter qu'une des particularités du système ouvert, c'est qu'il assure sa cohésion et sa continuité en refusant la fermeture, l'isolement.
16. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 220.
17. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Point, Seuil, 1996, p. 82.
18. *Ibid.*, p. 173.
19. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 220.
20. *Ibid.*, p. 128.
21. Monroe Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, New York, Harcourt, Brace, 1958, p. 115.
22. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 130. Pour sa part, Charles Taylor remarque que l'une des conditions de «l'authenticité» est précisément «(...) ce sentiment d'appartenance à un tout plus vaste» (Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, traduit par C. Melançon, Québec, Bellarmin, 1992, p. 115).
23. Paul Ricœur, *Temps et Récit*, I, p. 105.
24. Rappelons toutefois que l'idée selon laquelle il existe une relation importante entre le temps, la narration et l'identité a reçu son envolée au début du 20^e siècle avec des penseurs comme Henri Bergson, John Dewey ou encore Martin Heidegger. Si Kant fut en grande partie responsable d'introduire le temps comme condition (*a priori*) de notre appréhension de l'expérience, il semble en revanche que le «sujet transcendantal» kantien demeurerait insensible à la véritable temporalité qui accompagne chaque phase de notre développement. Dans la perspective transcendante, le «sujet» est en dehors du temps et du monde. C'est à l'encontre d'un tel idéalisme que le pragmatisme et l'existentialisme affirmeront la temporalité du sujet : en bref, nous *devenons* des individus.
25. William James, «Does "Consciousness" Exist?», in *The Essential Writings*, edited by B.W. Wilshire, Albany, State University of New York Press, 1984, p. 162-163.
26. Plus tard, le bouddhisme indien, réintégré à l'hindouisme, a proposé une autre conception du Soi, tel que l'explique le philosophe indien A.K. Coomaraswamy dans son livre *Hindouisme et Bouddhisme*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1995. Mais dans sa version extrême-orientale qu'est le Zen (Tch'an), toute conception de l'identité personnelle ne peut s'interpréter que sur fond de non-identité.
27. Alasdair MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 210.
28. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 76.
29. *Ibid.*, p. 139.
30. *Ibid.*, p. 194.
31. *Ibid.*, p. 139.
32. *Ibid.*, p. 170.
33. *Ibid.*, p. 175.
34. Aristote in Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 181.
35. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 172. Notons que nous utilisons l'anglicisme «ascription» lorsqu'il s'agit de relier une action à un individu de

manière neutre et indépendamment du cadre exclusivement moral. Or, il faut retenir que dans le contexte de la normativité, niveau proprement moral, Ricœur emploie le terme plus précis d'«imputation». Ainsi, «ascription» et «imputation» sont deux termes qui représentent deux façons (l'une sur le plan prémoral, l'autre sur le plan proprement éthico-moral) d'établir la connexion entre le sujet et l'action.

36. *Ibid.*, p. 174.
37. *Ibid.*, p. 175.
38. Kant élabore cette position dans ses *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (traduit par L. Guillemit, Paris, J. Vrin, 1986, p. 113-125). La Raison pure nous permet certes de postuler une «Cause» première, mais celle-ci ne sera jamais objet de connaissance.
39. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 289.
40. Cf. Dewey, *Ethics*, (Later Works : 1925-1953), volume 7, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1985.
41. Cf. Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, traduit par C. Melançon, Québec, Boréal, 1998.
42. Cf. J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, traduit par G. Lane, Paris, Seuil, 1970.
43. Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 300.
44. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 184.
45. «Bref, à l'encontre de l'adage qui veut que l'avenir soit à tous égards ouvert et contingent, et le passé univoquement clos et nécessaire, il faut rendre nos attentes plus déterminées et nos expériences plus indéterminées» (Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 306). Le passé est alors ouvert à de nouvelles interprétations en fonction de notre expérience présente, mais les engagements que nous prenons, ainsi que les buts que nous nous fixons, déterminent la direction à venir de notre vie.
46. Paul Ricœur pense bien sûr à la requête kantienne de l'impératif catégorique qui oblige chacun à se poser la question : «Puis-je vouloir que la maxime de mon action devienne une règle universelle?» (Cf. E. Kant, *Fondement de la métaphysique de mœurs*, traduit par J. Muglioni, Paris, Bordas, 1988). Ce détour nécessaire par l'universalité sera récupéré sur le plan d'une éthique de la discussion où l'agent individuel doit rencontrer l'exigence de l'intersubjectivité.
47. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 201.
48. *Ibid.*, p. 202.
49. *Ibid.*, p. 279.
50. *Ibid.*, p. 332. Remarquons par ailleurs que le mot «stratégie» dans ce contexte n'est pas faible. Puisque, pour l'éthique de la discussion, nous devons passer de l'agir stratégique à l'agir communicationnel, il s'agit d'une critique qui attaque la prétention même de cette philosophie.
51. Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 266.
52. Selon Mead, c'est à travers la socialisation que l'individu devient un soi : «Il (l'individu) devient un soi dans la mesure où il peut prendre l'attitude d'un autre (...)» ou encore, «(le soi) se développe grâce à l'adoption des attitudes d'autrui» (G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 145-148).
53. Emmanuel Kant, *La critique de la faculté de juger*, traduit par A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, p. 279-280.

54. R.W. Emerson, *La Confiance en soi et autres essais*, traduit par M. Bégot, Paris, Rivages Poche, Petite bibliothèque, 2000, p. 103.
55. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 226.
56. De plus, il est pertinent de remarquer que la possibilité d'une réconciliation avec notre passé à travers le souvenir procure ce que Ricœur nomme, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* : «la mémoire heureuse». C'est en quoi «(l')enjeu de toute la quête mérite le beau nom de bonheur» (Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, L'ordre philosophique, Seuil, 2000, p. 643).
57. Paul Ricœur, *Réflexion faite*, p. 106.
58. Jean Wahl, *L'expérience métaphysique*, Paris, Flammarion, 1965, p. 82.
59. *Ibid.*, p. 82.
60. Paul Ricœur, *Réflexion faite*, p. 55.
61. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 35.
62. Paul Ricœur, *Réflexion faite*, p. 93; *Soi-même comme un autre*, p. 357.
63. Rappelons que chez Aristote, il y a une polysémie du terme «être», dont l'une des acceptions, moins substantialiste, consiste à rapprocher, par analogie, l'être de l'agir. Il faut aussi souligner, au passage, les textes de Ravaisson, «Métaphysique et Morale» et «De l'habitude», auxquels Ricœur accorde une valeur importante pour comprendre la notion (aristotélicienne) de l'être comme activité (Ricœur, *Réflexion faite*, p. 84-115).
64. *Ibid.*, p. 105.
65. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 367.
66. Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, Point, 1998, p. 192-193.
67. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 365-366. Cf. Spinoza, *Éthique*, traduit par R. Caillois, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1993, p. 189. Dans *La morale de Spinoza* (Presses Universitaires de France, Paris, 1959), Sylvain Zac commente : «Le *conatus* est l'affirmation même de notre être», (p. 27).
68. Cf. Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, Montaigne, 1962.
69. Paul Ricœur, *Réflexion faite*, p. 98.
70. Cf. Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 332.